DELLA

IMMORTALITÀ DELL' ANIMA

UMANA.

DISCORSO

DELLA MARCHESA

MARIANNA FLORENZI WADDINGTON

SOCIA CORRISPONDENTE

DELLA REALE ACCADEMIA DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

DI NAPOLI.

FIRENZE.

SUCCESSORI LE MONNIER.

1868.

DELLA

IMMORTALITÀ DELL' ANIMA UMANA.

DELLA

IMMORTALITÀ DELL' ANIMA UMANA.

DISCORSO

DELLA MARCHESA

MARIANNA FLORENZI WADDINGTON

SOCIA CORRISPONDENTE
DELLA REALE ACCADEMIA DI SCIENZE MORALI E POLITICHE
DI NAPOLI.

FIRENZE.
SUCCESSORI LE MONNIER.

1868.

ILLUSTRE SIGNOR CAVALIERE

ANDREA MAFFEI.

Non so a chi meglio dedicare questo discorso su l'Immortalità che a Voi, che interpretando con sentire delicato gli Amori degli Angeli ci avete fatto pregustare un senso di vita più bello, stando ancora quaggiù. E come i vostri soavi versi fanno presentire all'animo qualche cosa che non è terrena, così bramerei, se il mio desiderio non fosse ardito, che questo libretto potesse additare alla ragione qualche saldo fondamento per sostenerne la credenza ed avvalorarne la speranza. Certo il vedere uomini pari vostri, i quali sono tanto meritevoli d'immortalità, e che pieni di gloria ne assaporano una parte ancora viventi, è non piccolo argomento di agognare e di tendere a destini sempre migliori.

Accogliete intanto, insieme alla tenue offerta, i sentimenti della mia profonda stima ed osservanza.

MARIANNA FLORENZI WADDINGTON.

DELL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA UMANA.

> « In Gott ist der Mensch nur in seiner Wahrheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit aufgenommen: und so ist diese Lehre nicht das, was wir Pantheismus heissen; denn dieser läst das unmittelbare wie es ist, bestehen. »
> (Hegel, *Geschichte der Philosophie.*)

I.

Voglio incominciare con dichiarare i principii della filosofia alemanna, specialmente per quello che concerne la personalità umana, secondo il mio modo di vedere. Comunemente si crede che la filosofia tedesca, ed in particolare l'hegeliana, porti alla negazione della personalità umana e per conseguenza della immortalità; confondendola col panteismo volgare. — Nulla è più falso di questo. Hegel stesso, come si può scorgere dal luogo che ho posto in fronte al mio discorso, distingue due maniere differenti d'immedesimare l'uomo con Dio. L'uomo è in Dio soltanto nella sua verità, non già nella sua immediatezza. Il Panteismo volgare crede l'uomo un modo della sostanza divina, un semplice fenomeno. Hegel al contrario considera l'uomo come una vera persona la quale si solleva a Dio, come processo dello spirito che nella sua energia è infinito. Questa concilia-

zione o identificazione non distrugge nessuno dei termini, ma li conserva, e li avvalora l'uno con l'altro.

Il progresso vero non distrugge i suoi momenti precedenti per sollevarsi più in alto, ma si solleva appoggiandosi ai gradi inferiori. Esso non va di ruina in ruina, ma da una forma più angusta e più inviluppata ad un'altra più sviluppata e più larga. Hegel non parte dal nulla, nè tende al nulla, come falsamente da alcuni si crede. Egli al contrario parte dall'attività primigenia del pensiero ed arriva all'attività pensante riflessa, cioè alla persona umana.

Ora si può egli ammettere che, secondo questo processo, la personalità umana debba annullarsi appena arrivata alla coscienza, che era la meta a cui tendeva? Chi ben riflette vedrà di leggieri che ciò è impossibile. L'annullamento di una forma si fa sempre in vista di una forma più universale. Ma al di là della coscienza riflessa non si può ammettere nè concepire nulla di più universale. Dunque questa forma non deve soggiacere ad altre ulteriori trasformazioni sostanziali, ma deve rimanere identica a se stessa e quindi immortale. Per ciò Hegel dice che l'uomo non è in Dio nella sua immediatezza, ma soltanto nella sua verità. Ciò significa che l'uomo conserva sempre la sua propria immediata individualità, e che egli s'immedesima con Dio solo nella sua universalità; cioè come arte, come religione, come scienza. Se la sua personalità rimanesse annullata e quasi sommersa in Dio, si cadrebbe nell'inconveniente del panteismo volgare, ed è appunto quello che Hegel rifiuta. Lo spirito assoluto, o Dio, non potrebbe sussistere nel sistema hegeliano se non come

verità degli spiriti individuali. Dunque se gli spiriti individuali si annullassero, si annullerebbe ancora lo spirito assoluto. La personalità umana deve dunque essere considerata come permanente ed immortale.

Benchè Hegel non avesse mai tanto chiaramente confessato la soluzione di questo problema, noi pur nondimeno la troviamo provenire direttamente e necessariamente dalle sue premesse.

II.

È assai nota la dissenzione avvenuta tra i discepoli di Hegel intorno alla questione della immortalità dell'anima. I discepoli della sinistra l'hanno negata, e tra questi senza dubbio il più fiero sostenitore della mortalità è il Feuerbach. Egli, a mio avviso, ha sviluppato il lato negativo del sistema hegeliano. Il colmo del perfezionamento, per lui, è l'annullarsi, ma non già l'annullarsi per rinascere, ma l'annullarsi assoluto. Per lui l'essenza di ogni essere è il limite, ed il limite è il nulla; senza il limite tutto sarebbe indistinto nell'essere indeterminato; col limite comincia la distinzione e la sussistenza degli esseri particolari. Feuerbach chiama la limitazione un' arma contro il nulla, ed una difesa del proprio essere. [1]

Il limite è veramente necessario. Però vi ha due

[1] « Nur eine Waffe giebt es gegen das Nicht, und diese Waffe ist die Grenze, sie ist der einzige Haltpunckt eines Dings die Schanze seines Seins. » Feuerbach, *Gedanken über Tod und Sterblichkeit*, pagg. 40, 41.

specie di limiti, uno esterno, l'altro interno. Il limite esterno si toglie col levare la posizione naturale in cui si trova l'essere. L'anima come naturale si annulla adunque al disciogliersi dell'organismo. Ma l'anima umana non è solamente anima naturale, ma è ancora spirito. Ora che cosa è lo spirito anche per Feuerbach? Non è soltanto differente dalla natura, ma è il resultato della propria attività: è una differenza posta da lui stesso.[1] Quando dico *Io*, che è l'espressione della coscienza riflessa, nessun altro potrebbe farmi pronunziare questa parola se non che la mia spontanea attività: elevandosi l'anima sino all'*Io*, essa diventa spirito. Il limite, che fino ad ora era semplicemente esterno, in questo sollevamento diviene interno. Divenuto interno, appartiene a me essenzialmente, e come nessuno può porre l'*Io*, nessuno parimenti può toglierlo. L'indipendenza dello spirito sarebbe incompleta, se fosse soltanto indipendenza di origine e non egualmente di fine. Il limite dunque che secondo Feuerbach è l'arme contro il nulla, diventato a me intrinseco protegge la durata della mia esistenza. Che cosa altro è l'*Io* se non questo interno ed essenziale limitare di se stesso? Non è più la natura che limita la mia coscienza, come limitava le mie sensazioni; ma sono *Io* stesso che mi sollevo sul mio limite esterno e me ne do uno interno; il quale posto da me mi accompagna per sempre.

È vero però che anche in questo grado a cui mi

[1] « Wodurch ist des Mensch Geist? dadurch nicht, dass sein Unterschied von ihr Resultat seiner selbsthätigen Unterscheidung ist; unterscheiden ist er von der Natur durch seine Natur. » Opera citata, pag. 23.

sollevo, rimango sempre associato ad un organismo, perchè una vita razionale pura non è pensabile come dimostreremo più tardi. Ciò non toglie nulla alla indipendenza della mia persona e del mio spirito. Con questa distinzione di un doppio limite, mi sembra adunque che si possa adequatamente rispondere alla difficoltà del Feuerbach.

Da un'altra considerazione ha egli ricavata la necessità della morte assoluta. Se nel mondo, egli dice, si trova la vera vita, deve trovarsi ancora necessariamente la vera morte. È la legge dei contrari che gli somministra questo argomento che si vede fondato sulla suprema legge della dialettica. Noi concediamo pienamente che un contrario chiama l'altro, ed osserviamo che Platone dalla stessa relazione dedusse che come dalla vita nasce la morte, così per la stessa legge dalla morte deve nascere la vita.

L'uno e l'altro vogliono provare con uno stesso principio due tesi opposte. Io credo che questa loro pretensione si fondi nel non avere avvertito che la necessità dell'esistenza dei due contrari non deve sempre cadere nello stesso soggetto. Come nella natura ci deve essere la luce e le tenebre, il caldo ed il freddo, e via discorrendo, nè per tanto si può dire che quei contrari debbano trovarsi in uno stesso soggetto, ma soltanto bisogna che si trovino nello stesso sistema; così parimenti la vita e la morte debbono trovarsi entrambe nel sistema umano, ma non già nello stesso soggetto. Onde vi è la morte vera e reale del corpo, e v'è la vita vera e reale dell'anima. La vita dell'anima è principio e fondamento di un nuovo organismo corporeo,

e così la vita umana in certo modo va soggetta alla vicissitudine della morte, mentre sostanzialmente si deve ammettere la sua perenne durata.

Feuerbach risale anche più avanti, e cerca rinvenire nel concetto stesso di Dio l'origine e la necessità della morte assoluta: anzi nel suo modo di vedere immedesima Dio con la morte.[1] Dio non è soltanto il principio di ogni esistenza, ma ne è pure il fine. Principio e fine assoluto. Il principio dell'esistenza particolare sta nel limite; il fine sta nell'annullamento di questo limite. Come principio Dio dà l'essere alle cose: come fine esso glielo toglie. Il concetto di Dio nella sua integrità, secondo il Feuerbach, implica come due momenti necessari e fatali, la produzione e la distruzione. E la distruzione è egualmente reale ed assoluta come è la produzione. Questa legge, che si può dire dialettica e metafisica, si vede realizzata psichicamente e moralmente nell'amore. L'amore è l'annullamento della personalità propria per un altro. La conservazione della propria persona è il fondamento dell'egoismo. L'annullamento di essa per un altro è il fondamento dell'amore, della virtù e del sacrificio.

In tutte queste deduzioni del filosofo tedesco ci è per me il germe di molte verità; ma, a creder mio, mescolate con molti errori, che derivano dall'esagerazione di un lato della dottrina dialettica a danno dell'altro. Il fondamento vero della dialettica è la genesi e lo sviluppo della realtà, che si compie per mezzo della legge dei contrari. Questa legge ha dunque di mira di

[1] « Dieser ewige, übersinnlichen Tod ist Gott. » Feuerbach, Opera citata.

esplicare l'essere; ed il movimento dei contrari è il mezzo per arrivare a questa esplicazione. Tutta la natura è una prova evidente di questa legge; per tutti i suoi gradi si ravvisa lo sforzo di raggiugnere una perfezione sempre crescente, di cui il grado più elevato e più reale è l'individualità massima della coscienza. Lo scopo della natura ci si rivela adunque in maniera irrefragabile come consistente a raggiugnere la perfetta individualità. Secondo il processo di Feuerbach la dialettica tende piuttosto al nulla che all'essere, perchè se l'essere è il principio, il nulla è il fine; ora come dice Aristotile, il fine è sempre più perfetto del principio. Questa sua dialettica dunque avrebbe un risultato meramente negativo e ripugnante all'evidenza dei fatti, pei quali vien confermato che il risultato di ogni processo è sempre positivo.

Inoltre il resultato deve essere l'armonia dei contrari.[1] Se fosse il fine di ogni esistenza l'annullamento, il risultato non sarebbe più l'armonia, ma un contrario; sarebbe il nulla assoluto, che è il contrario dell'essere.

L'esagerazione da noi accennata nel processo speculativo della dialettica del Feuerbach si scorge più evidente nell'amore. L'amore è veramente la tendenza di un individuo verso di un altro. Ma l'annullamento che esso produce è un annullamento parziale, ossia l'annullamento della unilateralità di un individuo per completarsi in un altro. L'amore non solo non annulla assolutamente gl'individui o le persone, ma presuppone la loro esistenza senza la quale sarebbe impossibile. L'amore

[1] Vedi per tutte le diverse applicazioni di questa legge nell'ottava delle mie *Lettere filosofiche*.

è lo stimolo della riproduzione e perciò la sorgente della vita. Accanto all'amore, che è la tendenza di una persona verso di un'altra, si trova l'istinto della conservazione ossia lo sforzo di continuare nella propria esistenza. Conservarsi ed amare sono i due poli dell'istinto individuale. Senza amore la conservazione diventa egoismo, incentra la persona in se stessa e la sequestra da ogni commercio co' suoi simili. Senza la conservazione di sè l'amore è desiderio sbrigliato, senza misura, sparpagliamento inutile della vita, inquietezza continua. L'amore non è virtù se non viene temperato col suo contrario, cioè, coll'istinto della conservazione. Feuerbach avendo esagerato nella legge dialettica l'annullamento, per necessaria conseguenza, ha dovuto esaltare nella vita l'amore. Ma questa sua considerazione esclusiva non ispiega tutta la ricchezza contenuta nella personalità, nè la viva e reale armonia dei contrari.

Un esame più attento e più completo del concetto dell'amore potrà indicarci il difetto e l'esclusività della dottrina di Feuerbach. Egli parte da un falso concetto della personalità credendo che questo debba essere necessariamente egoismo. Nulla è più falso di ciò. La personalità non si può pensare altrimenti che come libertà, e la libertà richiama la moralità. L'egoismo è una conseguenza della parte sensibile dell'uomo, non della parte morale. La persona non è esclusiva, come è l'organismo particolare ristretto nei limiti del tempo e dello spazio. Per mezzo della libertà l'individuo umano comunica cogli altri suoi simili, vive di una stessa vita con essi, e formano insieme un mondo soprasensibile, che

è il mondo morale. Come nella natura fisica l'atomo è isolato in se stesso, ma comunica cogli altri per mezzo della qualità; così la persona, isolata come coscienza sensibile, comunica colle altre come coscienza morale. *Io* come mia propria coscienza sensibile sono differente da ogni altra. *Io* come coscienza libera ho lo stesso contenuto di ogni altra coscienza libera. La vera personalità si compie e si perfeziona nella coscienza morale.

Nella vita l' universale fondamento della coscienza morale si rivela ancora sensibilmente nell' amore, essendo questo splendore vivissimo di quella. L' amore, come dicemmo, è sempre verso ad un' altra persona, e la benevolenza che si estende sopra esseri di altra natura è soltanto un' imagine, un riflesso di quel sentimento; è un rivestire fantasticamente delle qualità nostre chi per natura n' è privo.

L' amore dunque non è un perdersi in un altro, un annullarsi assolutamente come dice Feuerbach, ma è un trovare se stesso in un altro, un sapere inconscio che la nostra propria essenza si trova pure nei nostri simili. L' amore fa risaltare il fondamento essenziale comune a tutte le persone, e cerca sè in un altro, e l' altro in sè. Noi amando ci solleviamo col sentimento a quanto si trova di più elevato e di più sostanziale nella nostra natura. Noi, diceva il giovane Fichte, ci amiamo in quanto siamo eterni.

Convenientemente a questa modificazione arrecata al concetto dell' amore, bisogna modificare ancora quello della morte. La morte non è più un annullamento totale, ma il principio di una nuova vita. E come si spiegherebbe altrimenti il desiderio impaziente ed appassio-

nato dell' uomo per un' altra vita? La persona umana è quella fenice, non favolosa, che rinasce dalle proprie ceneri, perchè essa non è soltanto individualità sensibile, ma porta in sè il contenuto universale di tutta l' umanità. Ma del valore della persona umana avremo occasione di parlare più avanti, e per ora concludiamo che le ragioni di Feuerbach, fondate sulla dialettica dell' amore e della morte, non bastano a distruggere la dottrina dell' immortalità dell' anima.

III.

Oltre i filosofi della sinistra hegeliana, i quali hanno negata l' immortalità per un eccessivo predominio accordato all' universale in danno dell' individuale, vi ha ai giorni nostri un' altra scuola, la quale presume di combatterla non più con ragioni dialettiche, ma appoggiandosi alle scienze sperimentali. Questi sogliono chiamarsi materialisti, e si trovano al punto perfettamente opposto di quello in cui si mette il Feuerbach e gli altri di quella scuola. Imperciocchè mentre questi ultimi si studiano di annullare la personalità in grazia del pensiero universale, i materialisti per contrario cercano di distruggerlo in grazia delle forze particolari della natura. Gli uni e gli altri non sono riesciti a mettersi in quella via di mezzo dove consiste precisamente la personalità umana che sta tra le forze particolari della natura e lo spirito universale ed assoluto. La persona umana è insieme sensibilità e libertà unite in una unità indivisibile la quale contiene originariamente quei due opposti.

Per la sensibilità, la persona si collega colla natura, e tiene della particolarità naturale; per la libertà invece si solleva allo spirito assoluto e tiene della sua universalità. Ma la persona però non è nè sola particolarità, nè sola universalità: essa è individualità, ossia armonia del particolare e dell' universale. Come tale essa è comprensiva, ed è feconda attività la quale si allarga nella natura, e si solleva all'empireo dello spirito assoluto.

I materialisti hanno creduto poter riguardare la persona umana come un risultato delle forze naturali, senza accorgersi che la forza naturale per quante forme possa rivestire non può sollevarsi mai ad annullare i proprii limiti e a divenire coscienza. I metodi, i processi delle scienze naturali finora conosciuti non danno nessuna traccia dalla quale potessimo arguire una benchè lontana spiegazione del pensiero. Un illustre fisiologo e giudice molto competente in questa materia, il Virchow, dice che non si ha diritto, almeno nello stato attuale delle scienze naturali, di entrare nel dominio della coscienza, e che ciò si potrà fare soltanto allora, quando si sarà trovato un metodo sufficiente a spiegarne i fenomeni.[1] Ed un altro fisiologo tedesco, il Volkmann, non solo dichiara la incompetenza della fisiologia sulla personalità, ma soggiugne che il solo fondamento che possa venire proposto come dubbio è la dissoluzione dell' organismo nella morte. In ogni caso però dalla fisiologia l' anima personale non è posta, ma soltanto determinata mediante l' organismo.[2]

[1] Vedi la Relazione del Virchow letta nella riunione dei naturalisti tedeschi tenuta a Stettin il 19 settembre 1863.

[2] «Inwieweit die Fortdauer unseres ideellen Theiles eine per-

Dopo queste dichiarazioni riferite e che provengono da fonti non sospette, appartenendo a cultori delle scienze naturali, noi crediamo di dovere esporre qual sia il vero concetto del materialismo moderno, e giudicare imparzialmente quanto esso contenga di vero e quanto aggiunga d' ipotetico alle sue esperienze. Noi raccoglieremo questi risultati e queste ipotesi da un libro recentissimo, il quale ha formolato il materialismo sotto la forma più semplice e più popolare. Questo libro è intitolato *Forza e materia*, ed è stato scritto da Luigi Büchner. Il principio fondamentale da cui parte questo sistema viene espresso così: « Point de force sans » matière; point de matière sans force. »[1]

L' inseparabilità della forza e della materia è tal punto che può essere ammesso tanto dai naturalisti quanto dai filosofi. Da Aristotile e da Bruno del pari che dai naturalisti moderni la materia e la forma, o come si dice ora, la materia e la forza sono state dichiarate inseparabili. Potrei anzi aggiugnere che lo stesso Hegel, partendo dalla unità originaria del pensiero e dell' essere, si può facilmente ridurre a questa sentenza dei

sönliche sei, ist nicht Sache der Physiologie zu entscheiden: doch mag hier bemerkt werden dass diese keinen Grund hat, die Persönlichkeit zu laügnen. Einen Grund zum Zweifeln suchte man in der Auflösung des Organismus im Tode. Allerdings ist vom physiologischen Standpunkte aus anzunehmen, dass die persönliche Seele zwar nicht gesetzt, wohl aber bedingt ist durch den Organismus; denn da die Idee an der Materie zur Offenbarung kommt, so sind Veränderungen in dem materiellen Prozesse eben nur Manifestationen der sich verändernden Idee selbst. » *Die Idee der Unsterblichkeit*, von Iohannes Huber, pag. 96.

[1] *Force et matière*, par Louis Büchner, traduction de A. Gros-Claude.

naturalisti. Il pensiero è anch'esso una forza, un'attività, ma assai più comprensiva di quello che sia la forza dei materialisti circoscritta nella sfera meccanica, o tutto al più sollevata al processo chimico.

L'esigenza vera e giusta del materialismo è la riabilitazione della materia. Qui noi ci troviamo pienamente d'accordo coi materialisti. Noi ripetiamo ancora con loro che disprezzare la materia e disdegnare il proprio corpo soltanto perchè fa parte della materia, considerare la natura ed il mondo come della polvere che bisogna scuotere, maltrattare e tormentare il proprio corpo; tutto questo (lo concediamo ancora noi) è una tale aberrazione di spirito che non può derivare d'altronde se non dall'ignoranza e dal fanatismo. Nei miei *Filosofemi*, non meno che nel *Saggio sulla Natura,* ho anch' io, secondo il mio scarso potere, levata la voce contro questa concezione assurda e volgare della materia che Schelling chiama santa e divina.

Ma ogni cosa deve essere mantenuta nel suo giusto mezzo. Non bisogna disdegnare la materia, nè bisogna dimandare a lei tutte le spiegazioni possibili.

Ogni forza deve necessariamente puntellarsi sulla materia, essendo questo il solo mezzo per cui la forza può manifestare la sua interna natura. In questo senso ammettiamo noi pure che lo spirito deve essere collegato colla materia. Però non si può dire egualmente giusta la pretensione dei materialisti di volere spiegare il pensiero e la coscienza come pure funzioni della materia. La chimica non è onnipotente, come essi credono, e se ancora non è riescita a ricostruire la materia organica, quanto più non è essa lontana dal poter pro-

durre la coscienza! Dire che il pensiero è una funzione del cervello, è cosa assai facile; ma provare il processo con cui il cervello, come organo, produca il pensiero è sì malagevole che ancora nessuno è riescito, non dico a spiegarlo, ma neppure a tentarlo.

Si spera nel processo della chimica, la quale come ci ha rivelate delle meraviglie fino ad ora occulte, potrebbe nell'avvenire, a loro avviso, svelarci anche questa. Ebbene! finchè questo processo non si sarà scoperto, non si avrà dritto alcuno di arrogarsi il dominio della coscienza e di farne un trattato della fisiologia.

Sarebbe questo un avventurarsi ad ipotesi esagerate e un imitare in un altro senso il sopranaturalismo dei Teologi. Imperciocchè come questi, quando non possono spiegare la ragione e la formazione di una cosa, ricorrono all'azione misteriosa di un Dio estramondano, così i materialisti ricorrerebbero alla potenza occulta e non dimostrata della pura materia.

Noi dicendo che il pensiero appartiene ad un grado superiore dei processi della materia fin qui conosciuti, crediamo di essere nel nostro pieno dritto, e che in nessun modo possiamo essere oppugnati dai naturalisti. Certamente questa forza, a cui attribuiamo il pensiero per la universale legge che annoda insieme il tutto, presuppone anch'essa lo sviluppo precedente della materia, dove ancora il pensiero è in potenza; ma occupa un posto più elevato, e sfugge perciò all'analisi del processo chimico. Che se questo, come abbiamo dichiarato nel *Saggio sulla Natura*, prepara l'apparire della vita e quindi del pensiero, non cessa però di essere sempre un grado molto inferiore.

Raccogliendo dunque le esigenze del materialismo moderno noi distinguiamo in esso due parti; una positiva che accettiamo, ed è l' importanza della materia; l'altra ipotetica che noi rigettiamo, ed è la voluta derivazione del pensiero dal processo chimico e dalle funzioni fisiologiche. Non saprei veramente persuadermi che il pensiero fosse una semplice combinazione chimica o una semplice secrezione, nè acconsentirei mai col Vogt che tra il pensiero ed il cervello passa lo stesso rapporto che ci è *trà il fegato e la bile, tra l' urina e le reni.*

IV.

Dopo di avere additato i difetti che abbiamo creduto scorgere nei due sistemi contemporanei che combattono l' immortalità, l' uno in nome della legge dialettica, l' altro in nome delle scienze naturali, stimiamo dovere stabilire i principii su cui si possa sicuramente fondare l' immortalità dell' anima umana. In un' appendice che aggiunsi al *Saggio di Psicologia e di Logica* diedi un cenno storico delle principali prove addotte a questo proposito. Non è mia intenzione ripetere qui ciò che dissi allora, e rimando il lettore, se ne ha voglia, a quell' appendice. Qui noto soltanto che tutte le prove allegate da Platone in poi si riferiscono piuttosto all' anima separatamente, che a tutt' intera la persona umana. Questa preferenza accordata all' anima sul corpo ebbe la sua origine dal dispregio che Platone ebbe della materia; dispregio che poi il Cristianesimo non solo confermò ma accrebbe. Disgiungendo il destino dell' anima da

quello del corpo, si considerava quest' ultimo come un accessorio inutile di cui si poteva, senza inconveniente, fare a meno. Si considerò l' anima come una sostanza isolata la quale si era unita col corpo per non si sa quale ragione, ma certo fortuitamente e senza necessità. Questo falso concetto potè suggerire la strana definizione, che l' uomo non sia altro che un' anima che si serve del corpo. E come se ciò non bastasse, si soggiunse che il corpo offuscava, ed impediva la manifestazione della più pura essenza dell' anima. Il corpo era l' ombra, l' anima la luce. Il corpo era la carcere terrena, l' anima la prigioniera celeste che aspettava con impazienza il tempo di ritornare alla sua sede nativa. Questa intuizione platonica e poi cristiana passò nella scienza, e durò non solo per tutto il medio evo, che la esagerò, ma ancora nel principio della filosofia moderna. Cartesio non contento di distinguere l' anima dal corpo ne fece due sostanze di natura opposta; all' anima attribuì il pensiero, al corpo l' estensione ed il moto. Leibnitz riguardò l' anima come una monade fra tutte le altre monadi, benchè con una coscienza chiara e distinta.

Secondo questo modo di vedere, l' immortalità dell' anima si sosteneva con ragioni tali, che potevano piuttosto comprometterla. Se l' anima è immortale perchè è sostanza solamente, anche ad altre sostanze si doveva attribuire l' immortalità. Se l' anima era immortale perchè monade indivisibile, anche alle altre monadi competeva lo stesso dritto. L' anima umana annoverata sotto categorie che le erano comuni con altre forze inferiori, non si sollevava su la loro sfera, ed in questa confusione quella che ci perdeva era l' anima.

Con Kant cominciò il vero e nuovo concetto della persona umana, e benchè egli avesse combattuto gli argomenti coi quali si era preteso di sostenere, prima di lui, l' immortalità dell' anima, ciò nullostante egli diede ancora il saldo principio su cui si può fondatamente ricostruirla. Questo principio è il concetto della persona umana.

Percorrendo tutti i gradi dello sviluppo naturale ci è dato agevolmente scorgere che i gradi inferiori servono di mezzo per raggiugnere il superiore: l' uno di essi è fatto per l' altro. In un perfetto sistema bisogna che questo progressivo intrecciamento di forze vada a finire in un centro assoluto, altrimenti mancherebbe la ragione finale e la conclusione del sistema. Per conchiudere il sistema della natura è necessario trovare un' essenza che sia per sè, e non già fatta per un altro. Questo punto centrale è l' *Io*.

La coscienza consistendo in quella riflessione dell' attività pensante sopra di se medesima, contiene in un unico atto una triplicità, vale a dire un compiuto processo. Essa è insieme *pensante, pensato* e *pensiero*.

Ella ha in sè due estremi ed un termine medio: è il sillogismo vivo e concreto, il dispiegamento totale della nozione. Da ciò risulta che la coscienza è principio, mezzo e fine di se stessa. Spieghiamo che cosa importino queste tre proprietà.

Come principio di se stessa, la coscienza non può nascere da un altro: essa è originaria, intrinseca energia, produzione di se stessa. Dire che la coscienza sia posta da un altro è tanto assurdo quanto nella lingua sarebbe se uno dicesse *Io* parlando di un altro. Coloro

i quali ammettono la creazione della coscienza per opera di un altro sono costretti a ricorrere ad alcune distinzioni, come per esempio a dire che fosse posta in noi la potenza della coscienza, e non già l'atto. Ora chi non vede l'inutilità di questa distinzione? La coscienza è un atto spontaneo ed è essenzialmente atto; tanto che considerata in potenza, essa si confonde colla pensabilità in generale, coll'astratta nozione. La coscienza è dunque indipendente nella sua origine: essa nasce da sè.

La coscienza inoltre è fine a se stessa avendo in sè il proprio oggetto e non dovendolo cercare fuori della propria natura. Possono tendere ad un fine esterno quelle cose che sono in potenza verso di un altro, quelle che non avendo dispiegata la loro idealità tendono a dispiegarla diventando qualche altra cosa.

Il vegetabile, per esempio, tende a diventare animale. La coscienza non ha più che cosa diventare, essendo equazione e compenetrazione perfetta dell'ideale e del reale. L'*Io* ed il concetto dell'*Io* s'immedesimano nella coscienza. Le altre cose naturali debbono essere pensate da un altro, perciò la loro idealità non corrisponde alla loro realtà. Sono *Io* che trovo la realtà di una pianta corrispondente alla idealità della sua nozione, ma questa corrispondenza non essendo pensata da lei, non è corrispondenza perfetta. Nell'*Io* tanto vi è di pensato quanto vi è di pensabile; in lui solo la corrispondenza è perfetta. E questa corrispondenza o meglio identità è il pensiero, il mezzo che unisce l'ideale col reale, il pensato col pensabile, il principio ed il fine, l'*Io* come soggetto e l'*Io* come oggetto.

Questa triplicità della coscienza ci mostra la sua

assoluta indipendenza: indipendenza di origine, indipendenza di fine, indipendenza di processo o di sviluppo. La natura non è indipendente perchè è per un altro, cioè per lo spirito che la conosce, perchè essa per se stessa non si conosce. L' *Io* solo è indipendente perchè si conosce da sè.

L' *Io* è insieme singolare ed universale. Come contenuto è singolare, sono *Io* e non un altro; ma come forma, come idea dell' *Io*, quel medesimo atto, quelle medesime condizioni, che si richiedono per costituire il mio *Io*, si richiedono altresì per tutti gli altri, per ogni *Io*. Questa è la sua universalità.

L' *Io* ha tre relazioni, dalle quali vengono tre forme di coscienza, la coscienza sensibile, la coscienza speculativa e la coscienza morale.

Colla coscienza sensibile, l' *Io* si riferisce alla natura. Egli è il fine delle forze naturali: è il centro dove si unificano le moltiplici forme della materia.

L' *Io* rimanendo identico attraverso la successione di questi fenomeni, non solo si mostra indipendente da essi, ma palesa una natura affatto contraria. È il permanente opposto al successivo, è l' identità opposta al cangiamento, è l' uno opposto al moltiplice. Se l' *Io* fosse una forza fuori delle altre, ed incapace di trasformare colla sua attività tutte le altre forze nella sua propria natura, egli non sarebbe specchio dove si riflette tutto l'universo, e centro dove si unisce; ma sarebbe soltanto una particella, un atomo staccato da tutti gli altri. Questa essenza speciale dell'*Io*, lo pone al disopra di tutta la natura, per la ragione che se fosse solo parte della natura, non potrebbe comprenderla in sè nella sua interezza.

Nella coscienza sensibile l' *Io* si considera come soggetto intorno cui si raduna la moltiplicità delle forze naturali. Sotto questo aspetto l' *Io* è la vera sostanza perchè egli solo sta in sè, da sè, mentre l' altre cose stanno in lui e ricomprese nel suo pensiero.

L' *Io* oltre ad essere soggetto è anche atto, pensiero, ossia mezzo che ricongiunge il soggetto coll' oggetto. Considerato come puro atto, come identità di se stesso, egli non ha bisogno di un oggetto esteriore, non è pensiero di questa cosa o di quell'altra, ma è pensiero di se stesso, pensiero di pensiero, senza relazione di soggetto e di obbietto, ossia coscienza speculativa.

L' *Io* considerato come oggetto o fine di sè stesso diventa coscienza morale; ed ecco in qual maniera. L'essere che tende ad un fine cerca di realizzarsi in quel fine, perchè ivi consiste la sua esplicazione, la sua compiutezza. Onde noi diciamo che ha raggiunto il suo fine tutto ciò che si trova nella sua maggiore perfezione e nella sua maggiore realtà. L' *Io* essendo per sè, vale a dire, essendo fine di se stesso, trova in sè la sua maggiore esplicazione: non ha bisogno di escire fuori per perfezionarsi; non ha bisogno di tendere ad una meta esterna. L' *Io* è perfetto quando si realizza pienamente come *Io*.

In questo processo taluno potrebbe ravvisare un egoismo ed anche un orgoglio infinito. Noi dichiarando meglio il nostro pensiero speriamo di poter mostrare che questo principio sia il vero sostegno della coscienza morale.

Prima di tutto bisogna ricordare che l' *Io* è insieme singolare e universale; che perciò egli non è realizzato tutto secondo il suo concetto, se non quando si pone

sotto ambedue gli aspetti, sotto quello di singolo e sotto quello di universale. L' *Io* sarebbe egoista se si realizzasse soltanto come singolo; ma egli allora non avrebbe attuato che a metà il suo concetto, sviluppando un solo elemento, trascurando al tutto l' altro.

Quando l' *Io* si attua ancora come universale, egli non si attua solo come un singolo *Io*, ma come ogni *Io*, non è soltanto libertà della persona propria, ma è forma di tutte le universe persone, cioè è pura legge morale. Difatti la libertà e la legge morale sono la stessa cosa sotto due differenti aspetti.

La libertà è l' *Io* come *contenuto*, la legge morale è l' *Io* medesimo come *forma*. La libertà è una sola persona, la legge morale è il concetto o la forma di ogni persona. Imperocchè nessun subbietto potrà esser libero se non sotto la forma universale della personalità. Questa forma dunque comune a tutte le persone è il loro concetto e la loro legge interna.

La legge morale è la legge della libertà o dello spirito, che opera non più come semplice forza naturale, ma per un fine. Questo fine non è, e non può essere a lui estraneo, perchè lo spirito è per sè e non per un altro. Se fosse per un altro, la sua natura sarebbe distrutta ed egli sarebbe ridotto alla condizione di un semplice stromento posto in altrui mani. Non si accorgono di questa conseguenza sovversiva di ogni ordine morale quelli che ammèttono una legge morale dettata da un legislatore esterno qualunque esso sia. Una legge morale esterna non si potrebbe imporre alla coscienza, perchè sopra di lei non può esercitarsi violenza nè coazione alcuna. Il dovere morale è una necessità intima

che lo spirito stesso s'impone, e differisce dalla necessità naturale la quale è tutta esterna. Chi non opera secondo la legge morale si degrada da se medesimo, perchè non opera come libero spirito, ma come animale. La libertà sta nell'operare conforme alla propria natura, e non è da confondere coll'arbitrio che può anche deviare in balla degli istinti, e non secondo ragione.

Se la libertà è l'unità del singolo e dell'universale, essa presuppone il rapporto ed il legame mutuo di tutte le persone. Lo spirito come coscienza sensibile è legato con tutta la natura. Infatti come potrebbe stare lo spirito senza supporre prima la natura da cui trae origine? Lo spirito, come coscienza morale, è collegato con tutte le persone verso le quali estende la sua attività. Vi è un mondo degli spiriti o un mondo morale, come vi è un mondo sensibile o un mondo della natura.

Nel mondo morale domina la necessità del dovere. La libertà sia in relazione con se stessa, come singola persona, sia in relazione con le altre, è obbligata sempre di operare secondo quella legge morale, che è forma comune a sè ed a tutti gli altri suoi simili. I legami del dovere sono indissolubili, e nessuno vi si può sottrarre. L'indissolubilità del dovere rinchiude indispensabilmente la permanenza di due termini, cioè dello spirito come singola persona, e della legge morale come forma universale di tutte le persone. Dalla mancanza di uno di questi due termini nascerebbe egualmente la distruzione dell'ordine morale. Se venisse meno la legge universale, lo spirito non sarebbe più unità del singolo e dell'universale, sarebbe soltanto singolo, cioè non sarebbe più spirito, cioè sarebbe forza naturale, in cui l'universale

è soltanto in potenza. Se al contrario venisse meno l'elemento singolare, non avremo più lo spirito, ma la pura nozione universale, perchè l'universale senza il singolo è semplice pura astratta nozione. Il mondo morale dunque deve essere armonia dei due opposti, dell'individualità e dell'universalità; della libertà e della legge. E questa armonia non può essere sfuggevole e peritura, perchè il dovere morale, su cui si fonda, non è accidentale, ma necessario. Ora la necessità deve essere accompagnata dalla perennità di durata, perchè non si potrebbe chiamare veramente necessario quello che oggi è e domani non sarà.

Dei tre gradi della coscienza umana che abbiamo da principio distinti, l'ultimo, cioè la coscienza morale, esprime la sua vera essenza, perciò dà norma e valore a quanto si deve stabilire sostanzialmente circa il destino umano. Imperciocchè la coscienza sensibile appartiene all'uomo come singolo individuo, la coscienza speculativa gli appartiene come astratto sapere, perchè nella scienza l'individuo non trova luogo; nella coscienza morale soltanto l'individualità e l'universalità si trovano attuate e compenetrate in un unico atto, nella libertà, la quale è insieme persona singolare e legge universale. Nella coscienza sensibile, lo spirito ci pare legato ancora colla natura; nella coscienza speculativa ci si mostra come concentrato nello universale; nella coscienza morale egli ci si rivela nella sua completa essenza, come indipendente dalla natura, e come attività concreta che operando per sè mostra di avere in se stesso anche l'universale o il proprio fine.

La libertà, come ritorno infinito dello spirito sopra

se stesso, ha un contenuto del pari infinito, il quale non può essere circoscritto nè esaurito nei limiti di nessun tempo e di nessun luogo. Quindi nasce il bisogno di uno sviluppo, e di un progresso infinito, nel quale lo spirito ritrovando sempre da esercitare la sua libera azione viene sempre più spiegando e manifestando la sua intima essenza. Coloro i quali fanno dello spirito una forza finita si contradicono poi apertamente quando gli attribuiscono un infinito progresso. L' infinità delle manifestazioni dello spirito ripugna colla finità del suo contenuto. A nascondere questa ripugnanza si è ricorso ad un espediente abbastanza ingegnoso, ma non persuasivo, nè fondato sopra principii saldi e necessari. Si è detto che lo spirito non è infinito in sè; che anzi egli come creatura di Dio non può sussistere senza limitazione, ma che intanto egli tende all' infinito, il quale è posto fuori di lui, e che costituisce il suo fine. Questo ritrovato non solo distrugge il vero concetto dello spirito, che, come abbiamo veduto, consiste nell' essere per sè e non già per un altro; ma ancora importa una contradizione, in quanto che un soggetto finito viene ad avere un' operazione infinita. La durata continua e permanente dello spirito non si può sostenere senza riconoscere la infinità della sua natura, perchè da questa soltanto si può dedurre la inesauribilità delle sue operazioni e perciò la sua immortalità. La libertà come attività personale è infinita non meno della libertà considerata come legge morale. L' una e l' altra sono nella relazione di contenuto e di forma: l' attività libera è il contenuto della legge morale; ed entrambe hanno la medesima infinità ed il medesimo valore.

La legge morale è riconosciuta da tutti, come eterna; però non tutti hanno veduto l'identità di lei coll'attività libera. Noi crediamo di avere provato innanzi che la legge morale non può essere altra della essenza della persona libera. Se fosse altra, sarebbe legge esterna e non più legge intima, e non più legge morale. Dalla necessità della legge morale procedono due corollari, cioè l'immortalità della persona umana ed il progresso infinito.

La persona umana sta propriamente nell'*Io,* ma questo non si può supporre isolato, e bisogna riferirlo per necessità ad un *non Io*. Questa opposizione ha per fondamento un'unità originaria. Il *non Io* e l'*Io* si unificano per un legame essenziale, ed indissolubile. Dato l'*Io* è dato ancora un mondo in cui esso vive. La persona umana dunque deve essere necessariamente col mondo, perciò non può trovarsi senza un organismo, essendo questo l'istrumento della comunicazione fra l'interno spirito e l'esteriore natura. Se anche si volesse immaginare un mondo di soli spiriti, questi per potere entrare in relazione l'uno coll'altro bisognerebbe che avessero un modo di estrinsecarsi. Il mio interno non è tale se non che per me solo, per la mia coscienza: verso degli altri il mio interno diviene esterno, il soggetto diviene oggetto, e perciò lo spirito divien natura. Per queste deduzioni ineluttabili lo spirito non si può scompagnare da un organismo corporeo, e sebbene l'essenza della personalità consistesse nell'*Io*, null'ostante quest'*Io* per entrare in comunicazione col di fuori deve assumere un istrumento o un organo il quale può variare secondo le circostanze dell'ambiente in cui vive, ma però sempre sarà legato collo spirito.

La coscienza sensibile può subire un'alterazione dalla mutazione dell'organismo corporeo, perchè abbiamo notato essere questa coscienza connessa colla natura. La coscienza speculativa e la coscienza morale però rimangono immutabili, perchè non si possono concepire altre leggi della scienza, ed altra legge morale, non dico opposte, ma nè anche diverse da quelle che presentemente reggono il nostro spirito. Col finire dell'organismo corporeo non può sparire altro che quel tanto che sta attaccato ai sensi. Quindi tutto ciò che si riferisce agli individui, come queste date sensazioni, questi dati affetti, queste date imagini spariranno per dar luogo ad altre sensazioni, ad altri affetti, ad altre imagini, le quali avranno diversi obbietti, ma si eseguiranno sempre colle medesime leggi: cambierà l'atmosfera, diciamo così, del nostro spirito, ma il nostro *Io* sarà sempre lo stesso. Nell'istesso modo che se noi dimentichiamo le modificazioni passate anche in questa vita, non pertanto dura la nostra personalità, così dal disparire di tutti i fenomeni attuali non patisce difetto la sostanziale nostra persona. Però in quanto alla memoria considerata come facoltà dipendente dalla sensibilità, benchè non si possa ammettere in un'altra vita, nella quale non si riporta l'organismo, di cui siamo ora formati, nondimeno perdurando l'anima, e tutto il suo precedente sviluppo, è necessario ammettere una certa memoria di sè. Non già che si debbano ricordare i singoli gradi pei quali è pervenuta a quello stato sia di bontà, sia di malizia, ma è l'abitudine stessa da lei contratta che s'imprime indelebilmente nella sua natura. Nella vita presente si trova pure una imagine di

ciò che dico. Quante azioni passate hanno lasciato nel nostro spirito una traccia profonda, ancorchè noi non le ricordiamo più! Questa specie di memoria si confonde colla coscienza di sè; è il sentirsi buona o malvagia, l'aver presa questa o quell'altra abitudine, e quasi ancora quella certa tendenza, che forma poi il punto di partenza di una vita successiva. Così senza mettere in campo una ragione di premio o di pena l'anima sente in sè, nella sua coscienza raccolto il suo passato quasi in un punto; dal qual punto ella s'incammina per nuovi destini. È in tal modo che il passato non si cancella del tutto ed influisce sul nostro avvenire. È in tal modo che il buono si distingue dal malvagio, e che nella propensione verso il bene e nella soddisfazione e nella facilità con cui lo pratica in altra vita l'anima virtuosa raccoglie il frutto delle sue precedenti virtù.

La coscienza speculativa e la coscienza morale essendo congiunte, la prima colle leggi del sapere, la seconda colle leggi dell'operare, non sono per questo soggette ad alcuna alterazione. Imperciocchè per quanto possano cambiare gli oggetti della scienza la legge rimane sempre immutabile, nè si possono ammettere diverse ragioni, una per servire in un mondo, un'altra per servire in un altro. Similmente la legge morale essendo la forma del nostro *Io* è impossibile che venga meno o che si cambi, e per quanto siano differenti le condizioni esteriori, il bene sarà sempre bene, e il male sarà sempre male.

Nulla adunque perderà il nostro spirito per mutazione di dimora; tutto quello che vi è di sostanziale in

lui perdurerà, nè dalla perdita degli accidenti fenomenici gli può venire alcun danno. Di questa perdita continua noi siamo testimoni in ciascun istante del giorno, ed intanto la coscienza ci attesta la durata del nostro *Io*, che rimane identico attraverso il successivo avvicendarsi dei suoi fenomeni. Nè solo si muta accidentalmente il suo organismo, ma si muta tutto intero senza che egli se ne accorga e risenta. I fisiologi hanno oramai accertato che in un determinato numero di anni il nostro corpo si trova di tutto punto rinnovato, nè per questo noi lasciamo di essere la stessa persona. Tale rinnovazione di cui noi siamo spettatori nella vita presente è quasi un preludio ed un giusto argomento delle rinnovazioni successive in altre vite.[1] Qui si potrebbe opporre che questo rinnovamento del corpo non si ve-

[1] Flourens ha fatto vedere coll'esperienza che ogni organismo animale si rifà a poco a poco, ed in queste mutazioni e trasformazioni l' individuo rimane lo stesso.

« La forme reste et la matière change. Buffon dit: — Ce qu'il y a de plus constant, de plus inaltérable dans la nature, c'est l'empreinte ou le moule de chaque espèce; ce qu'il y a de plus variable et de plus corruptible, c'est la substance qui les compose. (Tom II, pag. 521.) — Dans les corps vivants, dit Cuvier, aucune molécule ne reste en place, toutes entrent et sortent successivement; la vie est un tourbillon continuel. Cuvier, *Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles*, pag. 200. » Coerentemente alla stessa dottrina sopra esposta, un altro fisiologo di polso, il Burdach, dice così: « Se l'anima passasse in un organismo che le fosse estraneo, si sarebbe forse autorizzati a dire che essa prenderebbe altresì un'altra maniera di sentire, di pensare e di volere; ma se è essa che crea i suoi organi, conserverà per ciò stesso la propria indipendenza, affatto come nei vecchi l'anima conserva il carattere di cui essa aveva già mostrato il germe nell'infanzia, sebbene la sostanza sia affatto differente, e che i rapporti degli organi non abbiano più nulla di simile. » Burdach, vol. V, pag. 466.

rifica soltanto nell'uomo ma è comune altresì ad ogni vivente in generale. Donde parrebbe che così l'immortalità si dovesse estendere a tutti gli esseri dotati di vita. Noi rispondiamo osservando che questo rinnovamento non è per noi argomento per persuadere l'immortalità dell'anima umana, bensì un semplice indizio che a lei non torna impossibile di rifarsi il proprio organismo durando identica nell'essenza. Il vero principio su cui si fonda, a parer nostro, la dottrina dell'immortalità dell'anima è l'indipendenza che acquista lo spirito elevandosi alla coscienza morale. Essere libero importa determinarsi per sè e perciò svincolarsi dai motivi esterni e per conseguenza dall'imperio della natura. Soltanto quando si è arrivati a tanta altezza si acquista questa emancipazione dalle forze naturali e si è capaci di sussistere da sè. L'essere libero signoreggia la natura e non sottostà più alle sue fatali determinazioni. Gli altri gradi della vita sono indirizzati a raggiugnere questo grado di perfezione e d'indipendenza; sono altrettante anella di cui s'intreccia la gran catena del sistema mondiale. Essi hanno ragione di mezzo e non di fine; servono alla natura come altrettanti gradini, perchè essa salga alla coscienza umana. Sono viventi e non persone. L'immortalità è un privilegio della sola persona, perchè essa sola e fatta per sè, e le altre cose sono fatte a suo servigio, e per lei. Questo è il significato speculativo del valore assoluto della persona umana; nè questa assolutezza sarebbe perfetta se le mancasse la perpetuità della durata.

L'anima umana non è immortale, come ordinariamente si crede, per ricevere solamente una ricompensa

ed un castigo. Questa veduta abbasserebbe la sua natura facendola servire come istrumento di un agente più elevato, il quale l'avesse destinata ad eseguire un determinato incarico, premiandola poi o punendola a tenore della diligenza posta in quella esecuzione. Cotal modo di vedere distruggerebbe il pregio assoluto della persona, distruggendo ciò che in essa vi è di più essenziale, vale a dire il determinarsi da sè.

Il bene ed il male sono categorie che trovano luogo soltanto nel soggetto libero, e che si compiono in lui senza altra determinazione esteriore e senza bisogno di premio e di pena. Il premio e la pena stanno nella propria coscienza come soddisfazione di aver fatto il bene, e di aver adempito il proprio dovere, o come rimorso di averlo trasgredito. Lo spirito che si accorge di avere operato secondo la sua essenza è consapevole di aver fatto il bene, mentre al contrario operando non secondo la sua natura di spirito libero, ma secondo gli appetiti animaleschi mossi da cause naturali ed estrinseche, si accorge di avere degradato se stesso, di essersi assoggettato a quella natura su cui dovrebbe imperare, e perciò di avere fatto il male. Il vero premio è quello di trovare se stesso nella sua operazione, e di vedere in lui specchiata la propria idea. Il vero castigo è di vedersi cangiato di uomo in bruto, vedersi umiliato agli occhi suoi stessi conoscendo l'enorme sproporzione tra la propria nozione, e l'azione brutale da lui effettuata. Fuori dello spirito il bene ed il male non si trovano veramente, ma soltanto per una certa analogia. Lo spirito estendendosi anche alle cose esterne, per questa medesima relazione che egli mette tra esse e la sua attività suole

poi chiamare buone tutte quelle cose che si sviluppano secondo la loro essenza, e cattive quelle che no. Così il bene ed il male sono dallo spirito trasportati nella sfera della natura. In realtà poi il bene ed il male non cade se non là dove tale sviluppo si fa liberamente. Lo spirito umano dunque dà questi nomi impropriamente alle cose naturali. Similmente Dio essendo il sistema o il legame di tutte le cose, e non potendosi considerare come un soggetto particolare, come molti pretenderebbero, non cade neanche nel senso rigoroso della parola sotto la categoria del bene. Noi diciamo Dio bene assoluto nel senso che egli è l'essenza delle cose, la loro vera nozione, quindi anche il loro bene.

Non v'è dunque niuna potenza esterna che determini l'uomo pel bene o pel male: esso determina se stesso nella sua libertà; e quella divinità, di cui parliamo, non è un Dio esterno ma intrinseco nella nostra anima, è la coscienza stessa che si determina e si giudica; essa si sa punire e si sa premiare; sua punizione è il rimorso del mal fatto, suo premio è il compiacimento e la sodisfazione del bene operato.

Da quanto precedentemente si è ragionato si vedono chiaramente due cose, che l'immortalità è una conseguenza necessaria del valore assoluto della persona umana, la seconda che essa immortalità non ha luogo come un mezzo per servire ad un sistema di premi o di pene stabilito da un essere superiore alla natura umana.

V.

Dopo avere esposto le ragioni che abbiamo credute più persuasive e più soddisfacenti per provare l'immortalità, stimiamo assai utile di riportare per sommi capi le prove addotte dal Ritter nel libro intitolato *Immortalità* (*Unsterblichkeit*). Questo libro non è ancora tradotto, per quanto io mi sappia, in nessuna lingua, e perciò poco noto, sebbene a mio avviso sia molto importante e quindi meritevole di essere conosciuto. Ritter prima di tutto non considera l'anima ed il corpo come due attività divise e poscia riunite quasi accidentalmente; [1] per lui v'è una sola attività, una unità primitiva la quale si manifesta in un doppio processo, e quindi si mostra come una duplice attività.

In quanto si riferisce al di fuori, e si mette in contatto col mondo esteriore si dice *attività transitiva.* Per contrario quando si ripiega sopra se stessa, e torna in sè, si chiama *attività riflessiva.* Entrambe queste attività, la transitiva, cioè il corpo, e la riflessiva, cioè l'anima, sono due faccie di una medesima attività fondamentale, e però inseparabili, ed evidentemente relative l'una verso l'altra. Onde quando si parla della immortalità

[1] « Als die Substanz oder das wahre Wesen des lebendigen Dinges haben wir weder seine Seele, noch seinen Leib zu betrachten, sonder der gewönliche Sprachgebrauch ist in vollem Recht, wenn er das lebendige Ding als das wahre Subject bezeichnet, welchem Leib und Seele, Geist und Körper zukommen. » Ritter, *Unsterblichkeit*, pag. 156.

dell' anima, la questione non è ben posta e si deve piuttosto ricercare dell' immortalità dell' intero soggetto umano.[1] Ma in qual modo si deve ricercare la vera sostanziale attività, alla quale compete una perenne durata? Il modo è questo. È d' uopo dispogliare la sostanza da tutte le apparenze, esaminare ciò che nelle nostre azioni v' è di esclusivamente nostro, e ciò che proviene dal nostro rapporto col mondo esteriore. Una parte delle nostre operazioni scaturisce dalla nostra libera ed indipendente attività; un' altra invece richiede soltanto la cooperazione nostra, ma oltre a questa ci vogliono altre sostanze esterne ed altre condizioni, le quali non dipendono più dalla nostra volontà, come si può esperimentare chiaramente nel fatto delle sensazioni.[2] Quando io voglio, non ho bisogno della cooperazione di nessuna altra forza, ma senza il concorso del mondo esterno, per quanto io volessi, non arriverei mai ad avere una sensazione. Ciò che ci appartiene esclusivamente costituisce la nostra vera sostanza; ciò poi che ci appartiene solo accidentalmente e col concorso e cooperazione di altre attività esteriori, è per noi un fenomeno, un' apparenza. Dunque la vera sostanza è l' *Io*, l' attività che è per sè, mentre il corpo, il quale non è altro che un' apparenza esterna dell' *Io*, è passeggero, potendosi a que-

[1] « . . . die riflexive Erscheinungsweise des besondern Dinges nennen wir seine Seele, die transitive seinen Leib. » Opera citata, pag 157.

[2] « Soweit die Naturnothwendigkeit über uns gebietet, sind wir Producte oder Erscheinung der Natur; wo aber das Reich unserer Freiheit beginnt, da haben wir das zu suchen, was wahrhaft unser ist, unser Wesen, und unsere unvergängliche Substanz. » Pagina 82.

sta apparenza esterna dell' *Io* sostituirne un' altra senza che patisse difetto la sostanza intrinseca dell' *Io*.

Il fenomeno non esiste se non per un altro; è l' apparire di una sostanza ad un'altra sostanza, talmentechè se fosse possibile l' esistenza di una sola sostanza, il fenomeno non vi sarebbe. Il fenomeno sta propriamente nel legame delle sostanze; nel modo di essere di una sostanza verso delle altre.[1] Il fenomeno è quindi necessario ed indispensabile ad ogni sostanza, allorchè si considera questa come parte di un sistema. Però non è necessario questo o quell' altro fenomeno; basterebbe soltanto che la sostanza rivestisse un fenomeno qualunque.

Il corpo, come abbiamo veduto, è l' *attività transitiva* dell' uomo, cioè a dire è il fenomeno della persona umana: esso può dunque mutare senza che muti la persona. Benchè all' anima sia indispensabile un corpo, non è però indispensabile questo dato corpo, perchè non si debbono mettere in un fascio l' attività sostanziale dell' *Io* colla sua fenomenica esistenza. La mutazione e la morte appartengono al corpo, ossia al feno-

[1] « Wir nennen das ihre freie That, welche ihr ohne Abzug und ohne Schmälerung ihres Antheils zufällt, deren unbedingtes Subject sie ist. Wenn wir sie erkannt haben, dann haben wir etwas gefunden, was der Substanz in ihrer nackten Wahrheit angehört; denn es war die Voraussetzung, dass wir sie nur durch eine Analyse finden könnten, welche die Substanz von allem Schein ihrer Umgebungen entkleidet. Alles dagegen, was ihre Umgebungen von ihr erzwingen, wozu sie nur als ein Werkzeug der Natur oder anderer Dinge gebraucht wird ohne Schuld oder Verdienst, alles das dürfen wir ihr nicht in Warheit zurechnen, sondern haben es nur als einen Schein an ihr zu betrachten. » Pag. 84.

meno: l' identità e l' immortalità appartengono all' anima ossia alla sostanza.

Se l' *Io* però fosse soltanto sostanza, la sua immortalità si ridurrebbe ad una semplice inerte durata, la quale non sarebbe di nessun profitto. L' *Io* dunque oltre all' essere sostanza deve perdurare come coscienza libera, e questo è il secondo passo della prova di Ritter. La libertà esprime l' indipendenza della sostanza, la sua azione intrinseca, nel mentre che le altre azioni sopraggiunte manifestano piuttosto la sua relazione verso le cose esterne. La vera sostanza è la libertà perchè essa sola sta da sè (*selbständig*). Ma la libertà ha un legame necessario colle altre cose, nel qual legame consiste l' ordine morale. Ritter perciò distingue due leggi, che egli chiama legge naturale e legge morale; e che noi, seguendo i suoi stessi principii, chiameremmo la prima legge della sostanza, la seconda legge della libertà. [1]

La sostanza tende a conservarsi e durare sempre la medesima; è perciò legge naturale, quella che presiede alla conservazione perenne dell' essere. Al contra-

[1] « Das Naturgesetz gestattet nicht nur, sondern fordert auch, wie wir bemerkten, dass eine jede besondere Substanz ihrer eigenen Natur folge; indem es die Selbsterhaltung der Dinge betreibt, sichert es nur die Grundlage für die freien Entwickelung nach dem Sittengesetze und daher beruht auch das sittliche Leben auf den ursprünglichen Bedingung der Natur. Das Sittengesetz fordert nur die Entwickelung der Kräfte, welche in den natürlichen Anlagen der Dinge liegen, in fortschreitenden Graden und schickt sich dabei auch in die äussern Verhältnisse und in die natürliche Macht der Umstände; denn die sittliche Bestimmung der Individuen, von welcher das Sittengesetz abhängt, geht nicht allein auf die fortschreitende Entwickelung ihrer Kräfte, sondern auch auf die Erfüllung ihrer Pflicht, welche ihnen als Gliedern der Welt obliegt. » Pag. 148.

rio la legge morale è quella che regola la libertà, e mira all' accordo di tutte le persone libere verso ad un' unica meta, è legge non di sola conservazione di se stesso, ma di progresso e di miglioramento. Il conservare se stesso nell' ordine morale senza tener conto dei doveri verso gli altri è riprovevole egoismo. Noi già abbiamo veduto antecedentemente che la libertà, dovendo essere armonia dell' universale col particolare, non può restringersi nel singolo individuo, perchè così snaturerebbe se stessa, ma deve allargarsi nell' universale e contribuire col suo sviluppo al progresso del tutto. L' essere libero non è soltanto una sostanza indipendente, nel senso d' isolata, ma è membro di un gran sistema, nel quale egli dà e riceve, ha dritti e doveri; ed in cui la vita morale con alterna vicenda trascorre dall' individuo al tutto, e viceversa. Come sostanza adunque lo spirito o l' *Io* si conserva, come libertà si migliora; nel primo caso sottostà al dominio della legge naturale; nel secondo sotto quello della legge morale.

Quindi l' immortalità si fonda sopra tre concetti, su quello di sostanza, su quello di libertà, e su quello di legge morale. La sostanza assicura la durata, la libertà la coscienza o la continuazione della propria personalità, e finalmente la legge morale assegna il fine di questa continua vita. Se l' *Io* fosse un fenomeno, sparirebbe, come spariscono tutte le modificazioni che hanno luogo in lui, come sparisce il corpo che lo riveste. Se l' *Io* fosse sostanza e durasse perennemente, ma privo di coscienza, la sua durata inerte rassomiglierebbe a quella degli atomi e non si potrebbe chiamare immortalità. Dove manca la coscienza ci può essere durata,

ma non personalità. Se finalmente sopravvivesse la persona umana colla sua coscienza ma svincolata dalla legge morale e perciò senza nessuna connessione col sistema dell' universo, la sua vita sarebbe sprovveduta di ogni finalità, e perciò mancherebbe d' ogni valore. La sostanzialità dell' *Io*, la sua personalità e la sua moralità sono tre elementi costitutivi ed integranti del concetto dell' immortalità.

Da questi elementi sembra nascere un certo contrasto, che mena ad un dubbio: se tutte le anime possano pretendere all' immortalità, ovvero se questo sia privilegio di alcune soltanto. Questa dubbiezza ha regnato e regna tuttavia non solo nella scuola dei filosofi fautori della immortalità, ma ancora dei teologi i quali non ricusano insinuare nella loro scienza un poco di razionalismo. Fra questi ultimi Weise dice che delle anime quelle sole meritano l' immortalità che sono state rigenerate. Questa rigenerazione essendo, secondo lui, effetto della grazia divina e perciò accordata ai credenti di una religione particolare, non può essere da noi tenuta in conto di scientifica, quindi non ci fermiamo a seguirlo in questa via, contentandoci soltanto di averla accennata.

La vera difficoltà s' incontra nel doppio fondamento che si è dato all' immortalità. L' *Io* è stato considerato insieme come sostanza e come attività libera. Come sostanza egli non può perdere mai la propria natura, nè minimamente annullarsi, ed in tal caso ogni anima umana dovrebbe essere immortale. Dall' altro lato, come attività libera, l' *Io si sollera* dalla potenza del corpo organico ed entra in una nuova sfera, ove acquista al-

tri legami nel dovere morale. Sotto tale rispetto, soltanto quelle anime dovrebbero essere immortali le quali pervengono a tanta elevatezza, mentre le altre rimangono avvolte nella materia e si arrestano alla semplice sfera naturale.

Partendo da entrambi questi fondamenti è inevitabile il dubbio ed il contrasto delle ragioni. Una sostanza può ella perdere la propria natura? Una libertà non esplicata o pervertita può ella meritare l'immortalità? Ecco il bivio nel quale si trova il Ritter ed in cui riconosciamo noi stessi la difficoltà di appigliarsi ad una via piuttosto che ad un'altra. In tale incertezza noi preferiamo il partito di credere alcune essere degne d'immortalità ed altre no. Domandiamo noi: quelle anime che sono rimaste quasi chiuse e dormienti in sè, di tanta scarsa potenza che si potrebbero quasi dire morte sul nascere, tali anime assoggettate alla necessità senza potersi sollevare alla libertà e alla indipendenza periranno esse di vera morte? Egli è incontrastabile che vi sono delle anime inferiori nelle quali sovrabbonda la parte animale e materiale e che non sentono il bisogno della immortalità. In sì fatte anime non è comparso lo spirito, o non si è elevato colla moralità alla sua perfetta essenza, onde esse sono rimaste pesanti e grossolane, schiave dei sensi, signoreggiate dai vizi, senza altra brama che quella di soddisfarli. Quelle anime rinchiuse nel rozzo ed inflessibile organismo che neppure si sono sollevate alla parola, si spingono all'ingiù e non hanno ali da impennare per giugnere a conquistare la libertà morale, e l'indipendenza della volontà. Vi sono degli uomini non pervenuti al grado di coscienza, come gli

idioti, che non hanno sviluppata alcuna intelligenza e si sono affatto arrestati al punto della più bassa animalità.

La difficoltà proposta dal Ritter e l' esitazione mostrata nello scioglierla si appoggia su quella specie di opposizione che nasce tra il concetto di sostanza e quello di libertà. L' uno reclama l' immortalità per tutte le anime, l' altro non può accordarla che alle anime soltanto arrivate al grado di coscienza libera. Per noi però la vera sostanzialità dell' uomo non si raggiunge se non quando egli si riconosce veramente come persona morale. Questo riconoscimento è l' effetto del proprio sviluppo; e l' uomo, il quale per origine esce dalle mani della natura nello stato di animalità ed avendo la ragione solo in potenza, non diviene propriamente spirito razionale se non per opera della sua attività. Il bambino è un abbozzo di uomo e la sua anima è ancora nello stato naturale, egli non diviene uomo o, come diceva il Poeta, *fante* se non molto più tardi. L' uomo in quel primo ed iniziale stato è un prodotto della natura nè più nè meno di quello che sono tutti gli altri animali. Divenuto spirito, egli si distingue e si emancipa dalla natura, acquista anzi un impero assoluto sopra di lei; si crea da se stesso un altro mondo, assai superiore al mondo naturale, che è il mondo della libertà. Quivi l' uomo guadagna la propria indipendenza, diviene vera persona, esiste per sè, ed entra in relazione indissolubile cogli altri spiriti per mezzo del dovere e della moralità.

Se l' immortalità dunque è dovuta all' uomo come persona libera ed indipendente, essa non può appartenere se non a coloro i quali si sono sollevati a quello stato.

Nè si deve pensare che l' immortalità sia una conseguenza dell' essere naturale dell' uomo, in quanto che esprime il raccoglimento della natura in un' anima, perchè se fosse così, l' immortalità apparterrebbe con pari dritto al resto degli animali e forse anche alle piante, le quali realizzano fino ad un certo punto la loro specifica nozione. Ogni individuo vivente è la realizzazione di un tipo specifico universale il quale contiene tutte le condizioni proprie di quello individuo ed appartenenti tanto al grado dell' anima come a quello del corpo. Così è parimente dell' uomo, se non che questo arriva a costruirsi un carattere proprio e individuale per mezzo del suo intimo sviluppo, mentre gli altri rimangono tali e quali la natura gli ha prodotti. Perciò l' immortalità non può appartenere a questi semplici prodotti della natura; ma è prerogativa esclusiva delle libere creazioni dello spirito. Quelli fra gli uomini i quali non si rifanno da se stessi e che si arrestano al grado di animalità sottostanno alla sorte medesima degli animali.

VI.

Da queste ragioni speculative rivolgiamoci ora a guardare l'uomo nel corso della sua storia e nell'intimo delle sue aspirazioni e ci si farà più evidente il bisogno della immortalità. La storia umana è una serie progressiva, un trionfo continuo dello spirito sulla materia, una tendenza ad esplicare perfettamente la nostra natura razionale. Questo corso talvolta interrotto da un accidente non può essere arrestato dalla morte

corporale. Se l'accidente, se la materia potessero attraversare e interrompere lo sviluppo dello spirito, tutte le nostre vantate conquiste sul mondo esterno, riescirebbero inutili. Lo spirito deve sopravvivere alla morte del corpo per manifestare chiaramente il suo reale dominio sulla materia. La materia deve essere suo istrumento, e non già signora ed arbitra del suo avvenire. Se la morte finisse il corso dello spirito, la vera trionfatrice sarebbe stata la materia, e la storia riceverebbe una solenne smentita.

La storia dello spirito umano si continuerà adunque in un'altra vita ed in altri ambienti, e sarà perenne come è perenne l'idea di uomo che essa va continuamente realizzando. La persona umana riguardata nel suo insieme, non nella sua astrazione speculativa, ma nella sua piena realtà viva e concreta, presenta tali irresistibili tendenze, e desiderî indomabili dell'infinito, da non lasciar dubbio veruno che ella è fatta per vivere una vita immortale attuando col fatto quella inesauribile potenzialità che è rinchiusa nel pensiero. L'infinità del pensiero è certamente la più sicura prova ed il più potente segno dell'immortalità dell'anima nostra. Se nel nostro spirito si realizza l'infinito, egli non può finire. Questo diede luogo alle prove in favore dell'immortalità addotte da Platone e da S. Agostino. E Platone non contento delle prove allegate, mettendole in bocca a Socrate, suo maestro, ci dà quasi una prova di fatto di quanto salda convinzione siano fondamento le ragioni medesime, se non han fatto dubitare quel grand'uomo d'incontrare imperturbato la morte. La serenità di Socrate nel momento estremo di sua vita non

può essere se non frutto di quell' infallibile istinto che accompagna l'uomo nel dipartirsi da questo mondo. I moribondi, posti quasi sulla soglia della morte, ne intravedono meglio i misteri e i destini. Il genio famigliare che consigliava Socrate vivente, non lo avrà certo abbandonato in quel punto solenne: egli perciò confidando nell'avvenire suggella la sua dottrina con l'efficacia ineluttabile dell'esempio.

La Signora di Staël diceva: « Une autre vie, une » autre vie, voilà mon espoir!... Je rêve sans cesse à » l'immortalité non plus à celle que donnent les hom- » mes, ceux qui, selon l'expression du Dante, appelle- » ront antiques les temps modernes, ne m' intéressent « plus, mais je ne crois pas à l'anéantissement de mon « coeur. »[1]

Questo desiderio si trova trasmesso di generazione in generazione, ed insegnato come la più bella speranza dell'uman genere, in quasi tutte le religioni del mondo. Ora le religioni rappresentano non solo le concezioni della mente, ma altresì il bisogno del cuore. Quindi quelle credenze sono fondate sulla nostra natura medesima, sono come la coscienza universale delle varie razze umane. Nella culla del nostro genere, e nelle età che sono dette preistoriche, i monumenti disseppelliti conservano traccie non dubbie del sentimento della immortalità: tanto esso è connaturale coi destini dell' uomo in qualsiasi grado del suo sviluppo. Pur nelle caverne scavate entro alle roccie nell'età della pietra, [2] pur nelle abitazioni la-

[1] *Corinne, ou l'Italie*, de Made la Baronne de Staël. Liv. XVIII[e], p. V[e].

[2] « On croit saisir quelque indice d'un culte de la nature divi-

custri,[1] la pietosa sollecitudine dei morti, la cura che si trova posta nel tumularli, insieme con altri vestigî di lor religione, è chiarissima prova che in loro non mancava la fede dell'immortalità. Lo stesso si verifica nei popoli selvaggi di cui si ha notizia.[2] Ma lasciando queste tradizioni buie scoperte dalla laboriosa industria dei geologi, e mettendoci nella via regia della storia, più splendida ci apparirà questa persuasione. Sopratutte le stirpi poi la religione della razza ariana, che è quella a cui noi apparteniamo, sono piene di speranze immortali, di leggiadri miti, di tradizioni, di misteri che palesano, come è conveniente a forme religiose, la ferma credenza e l'invitto istinto verso l'immortalità.

Senza parlare del Cristianesimo, che si potrebbe sostenere essere religione di origine semitica, chi ignora i misteri celebrati di Eleusi, gli Elisi di Omero e di

nisée, du feu, du soleil, et de la lune. Une croyance d'une vie outre-tombe semble s'être perpétuée depuis les âges de l'Ours et du Renne. » *L'homme fossile*, Le-Hon, pag. 102.

[1] « Quand on se transporte au pied des immenses collines tumulaires de la première période et des blocs gigantesques dressés par des efforts inouïs, on prouve le sentiment que le peuple, qui malgré l'imperfection de ses instruments faisait de telle construction en l'honneur des morts et des Dieux, devait être vivement préoccupé de la destinée de l'homme au delà du tombeau et du besoin de se rendre les Divinités favorables. » Troyon, *Habitations lacustres des temps anciens et modernes*.

[2] « La più parte delle tribù indiane dell' America del Nord crede all' esistenza di un grande spirito ed all' immortalità dell'anima, ma esse non sembrano neppure avere avute pratiche religiose e meno ancora edificj sacri. » Lubock, pag. 424. « Presso i Patagoni quando alcuno muore sono tosto immolati anche i suoi cavalli perchè egli possa servirsene nell' Alhue Mapu, ossia il paese dei morti. » Lubock, op. cit., pag. 440.

Virgilio, creazioni spontanee ed ingenue rivelazioni della coscienza dei popoli? Platone non isdegnò introdurre que' miti nella filosofia dei suoi dialoghi e specialmente nel Fedone, stimandoli gravidi di altissimo e riposto significato. E spingendoci più avanti sino alla culla della nostra razza, nei poemi indiani troviamo delle commoventi e magnifiche narrazioni, ove brilla l'imagine serena ed incancellabile di una vita immortale quantunque intesa a modo orientale. Nel Bhagavad-Gita un immortale parla così ad un guerriero; con le quali parole porrò fine al mio discorso.

« Tu piangi sugli uomini, su cui non bisogna piangere, benchè le tue parole sieno quelle della saggezza. I savi non piangono nè i vivi nè i morti.

» Perchè giammai non m'è mancata l'esistenza; e neppure a te, nè a questi Principi; e giammai noi, noi tutti non cesseremo di essere nell'avvenire.

» Come in questo corpo mortale si avvicendano l'infanzia, la gioventù, la vecchiezza, similmente di poi l'anima acquista un altro corpo; ed il savio qui non si turba.

» L'incontrarsi degli elementi che producono il freddo ed il caldo, il piacere ed il dolore, si succedono e non sono eterni. Sopportali, figlio di Runtl.

» L'uomo, cui questi non turbano, l'uomo fermo nei piaceri e nei dolori diviene, o Bharata, partecipe dell'immortalità.

» Questi corpi che finiscono procedono da un'anima eterna, indistruttibile, immutabile. Combatti dunque, o Bharata.

» Come si lasciano delle vestimenta logore per

prenderne delle nuove, così l'anima lascia i corpi logori per rivestire dei nuovi corpi.

» Invisibile, ineffabile, immutabile, ecco i suoi attributi. Perchè la sai tale, non piangere dunque. »[1]

[1] Il Bhagavad Gita XVI, il Shastah Badha e il codice di Manou rinchiudono questa dottrina.

DEL PROGRESSO DELL' UNIVERSO

SECONDO LA DOTTRINA

DEL CONTE TERENZIO MAMIANI.

Del progresso oggi si parla da tutti, e forse se ne parla troppo; ma però pochi ricercano seriamente quale sia il vero concetto che dobbiamo farcene, e come e fin dove possiamo sperare di conseguirlo.

Il conte Mamiani è uno di questi pochi, e la maturità degli studii e l'accurata esperienza della vita ed il nobile istinto di poeta gli danno il diritto di parlarne a preferenza di ogni altro. Io avvezza da molto tempo ad ammirare l'ingegno di questo illustre filosofo, che mi compiaccio di chiamare ancora amico, ho voluto esaminare fra le moltissime dottrine che ultimamente ha esposto, nelle sue laboriose *Confessioni di un Metafisico*, questa che riguarda il progresso nell'universo. Sopra questo medesimo tema vadó meditando anch'io da qualche tempo, e perciò voglio rendermi conto di tutto quello che si viene scrivendo su questo proposito.

Qual'è il concetto che il conte Mamiani ha del progresso? Egli medesimo ce lo fa sapere con queste parole: « Il progresso in universale deve venire definito *un suc-*

Già pubblicato nella *Nuova Antologia*, vol. VI, fascicolo XI, nov., anno 1867.

« *cessivo incremento* di essere disposto e coordinato al « fine. »[1] Applicando questa definzione all'universo, il nostro filosofo ne ricava la dottrina di un progresso indefinito. La prova di questa sua teoria si fonda sul doppio concetto del finito e dell'indefinito. Da una parte l'infinito operando fuori di sè non può produrre un altro infinito, perchè due infiniti sarebbero ripugnanti, e l'uno limiterebbe l'altro. Dall'altra parte il finito dovendo avere un fine, e questo dovendo essere fuori di lui, ne segue che il finito debba tendere sempre verso il suo fine, mentre il fine deve essere sempre inarrivabile. Poste queste premesse ne nasce un avvicinamento sempre continuo del finito verso l'infinito, senza che i due termini potessero giammai combaciarsi. Tale è, secondo il nostro avviso, la somma di tutti gli argomenti del Mamiani. Noi osserviamo prima di tutto che per lui l'essenza del finito non è niente di necessario, perchè l'infinito lo ha creato liberamente e, come dice il Mamiani, per sua bontà. Da questo principio deriva che la finalità del finito non si trova più nella sua nozione medesima, ma bensì nella determinazione arbitraria che ne fa l'infinito. Questo difetto si distende in tutta la teoria del progresso, e lo lascia indeterminato e senza vero fine. Quando, difatti, il Mamiani dice che il fine del finito è l'infinito, egli è certamente logico secondo i suoi principii, perchè il finito non avendo una nozione propria deve necessariamente realizzare quella di un altro. Ora si può chiamare questa una vera finalità? Il fine vero di una cosa non è già un'altra cosa che dal di fuori la circoscriva, ma bensì la sua propria forma che internamente la determina in

[1] *Confessioni di un Metafisico*, Vol. II, pag. 732.

questo modo o in quest'altro. La limitazione esterna vi è pure, ma è accidentale, potrebbe essere questa come un'altra; la vera limitazione è quella che rampolla dall'interno medesimo della cosa.

L'infinito considerato verso il finito è un esterno; dunque non è, nè può essere la vera finalità del finito. E che non possa esserlo si vede anche da ciò, che il finito, per quanti sforzi faccia a raggiugnere l'infinito, non vi riesce mai. Se dunque il fine del finito consistesse veramente nell'infinito, in fondo in fondo questo fine sarebbe il nulla.

Il finito, secondo la dottrina medesima del Mamiani, è l'opposto dell'infinito; nè si può dire che abbiano altro di comune se non l'assoluta negazione, e di loro non si può dire altro che questo: il finito non è l'infinito.

Un fine che non si può conseguire non è un fine vero, ma invece è la privazione di ogni fine. I filosofi perciò, fino dai tempi di Aristotile, hanno sempre distinto l'infinito dall'indefinito; ed il Mamiani conosce benissimo questa distinzione, ma nella teoria del progressò viene a confonderli insieme. Quando il fine non è concreto e conseguibile, e si pone al contrario ad una infinita distanza dall'essere che dovrebbe conseguirlo, il progresso diventa illusorio, ed in realtà si toglie del tutto. Se il fine della creatura è di arrivare a Dio: se Dio è infinitamente lontano sì dalle creature infime come dalle supreme, tutte egualmente si troveranno lontane da lui. Il dire che una è più vicina o è più lontana non ha senso, perchè nell'infinita distanza, in cui tutti sono, non vi cade nè più nè meno. I mistici, i quali partivano

da questo concetto d'infinita lontananza da Dio, non avevano difficoltà di considerare l'uomo come un verme, o come una foglia, o come qualunque altra cosa di piccol pregio. Dopo avere stabilito l'infinito come fine del tutto, dopo avere collocato questo infinito al di fuori dell'universo ed in un'altezza inaccessibile, ogni gerarchia sparisce, e tutti i gradi si trovano livellati insieme, come ad una grande distanza le montagne sembrano adeguarsi alle valli.

A parer nostro dunque due gravi inconvenienti s'incontrano nella teoria del Mamiani. Uno nella intrinseca nullità del finito; l'altro nella inaccessibilità del fine.

Benchè però in forza de' suoi principii egli sarebbe stato costretto a non riconoscere nessuna gradazione tra gli esseri finiti, nondimeno molto accuratamente ha distinto il progresso della natura inorganica da quello della vita razionale. Il primo è un progresso tutto esteriore e soltanto quantitativo, il quale si attua per la sola moltiplicazione degli atti: il secondo per contrario è interiore e migliora sempre più la qualità degli esseri razionali.

Per Mamiani la sempre crescente partecipazione al bene assoluto costituisce il vero fondamento del progresso.

Io sono d'accordo con lui nell'anteporre il bene al semplice sapere teoretico; ma però credo che il bene sia anch'esso un pensiero, perocchè questo non è soltanto speculazione, ma pratica e moralità. Dico ciò perchè mi è sembrato che il pensiero sia stato da lui riguardato come semplice e sterile sapere; onde ha bia-

simato quelli « *i quali chiudono tutto l'uomo* nel solo pensiero. »[1]

Il vero pensiero non solo è sapere ma è pure fare.

Del progresso della vita razionale nell'universo il Mamiani assegna una prova speciale, che chiama psicologica, e consiste nell'aspirazione infinita verso il bene, la quale non potendo essere un'illusione, bisogna che abbia un termine adeguato.

Questa prova è stata adottata altre volte, ed era formulata dagli antichi in quell'adagio, che la natura non può desiderare niente invano. Questa prova mi pare ancora insufficiente. L'essenza medesima del desiderio importa il sentire di continuo il difetto di qualche cosa, e dopo essere stato appagato rinasce come desiderio di altra cosa. Da ciò non si può inferire l'infinità dell'oggetto a cui tende perchè di questo desiderio inappagabile sono forniti anche gli stessi animali bruti, i quali non si può dire che tendano ad un oggetto infinito. L'infinità dunque si trova nella tendenza subbiettiva, non già nel termine obbiettivo, perchè ogni termine obbiettivo riesce sempre minore della tendenza e perciò incapace di riempierla.

Qui si potrebbe obbiettare che questa incapacità di appagare la tendenza del desiderio è propria degli oggetti naturali, ma non di Dio, il quale essendo infinito non solo basta a colmare ogni tendenza, ma anzi le sopravanza tutte.

Questa difficoltà si fonda nel credere che la tendenza è posta, e creata dall'oggetto, e non al contrario che l'oggetto sia posto dalla tendenza. Anche ammesso

[1] Opera citata, pag. 764.

per poco che la tendenza infinita si svegliasse in noi dall'apprensione dell'infinito oggetto: come si spiegherebbe poi la medesima tendenza infinita, inappagabile, che si manifesta negli animali irragionevoli, i quali certamente non concepiscono l'infinito oggetto? Il desiderio è dunque infinito come tendenza, non già perchè sia infinito l'oggetto a cui tende. In tutta la natura si manifesta questo infinito sforzo, non ostante che gli oggetti naturali siano tutti finiti. Il vero infinito non è nessun oggetto, ma è la relazione universale di tutti i finiti.

Dopo avere concepito Dio come un essere infinito posto fuori dell'universo, e verso cui tutti gli esseri non hanno alcuna proporzione, come ha fatto il nostro illustre filosofo, era ben necessario concepire il progresso come un continuo ma sfortunato sforzo di avvicinarsi a quell'essere in cui risiede ogni perfezione e dal quale, non ostante tutti i nostri sforzi, resteremo pur sempre infinitamente lontani.

Nel leggere la teoria del progresso così bene descritta dal mio valoroso amico, mi sono risovvenuta di una delle statue veduta da me qualche anno fa nell'esposizione di Firenze, che rappresentava la pietosa favola di Clizia. L'amorosa e sventurata giovinetta se ne stava sdrajata per terra guardando in alto con occhi cupidi ed ardenti il suo celeste amante senza poterlo attirare a sè e appagare i suoi voti. Quella Clizia è lo spirito umano, quel sole è il Dio infinito verso il quale tendiamo sempre con inutili sforzi.

Se l'uomo non sapesse verso qual meta si dirige, egli errerebbe a caso, e non sarebbe progresso, ma svia-

mento. Se poi sapesse la meta, ma avesse certezza di non poterla raggiugnere, sarebbe follia il camminare verso di essa. Dall'altra parte se la meta fosse così bassa e così vicina, il suo progresso sarebbe cosa di poco momento, nè si richiederebbe quella portentosa attività di cui il pensiero umano è dotato.

A me sembra adunque che l'ideale di noi medesimi sia la meta alla quale c' indirizziamo: ideale che si va realizzando sempre più, ma che venendo nella realtà, e perciò cadendo sotto le accidentalità della natura rimane sempre inferiore del concepito modello. Quanto più l'uomo si addentra nella cognizione di se medesimo, tanto più il suo ideale si va facendo perfetto; e inoltre quanto più egli riesce a domare le forze naturali ed a sottrarsi perciò sempre più al loro fatale influsso, tanto più da vicino si accosta al suo interno ideale. La scienza e la moralità, cioè la consapevolezza della ragione e la sua eccellenza riconosciuta al di sopra di tutte le forze naturali, costituiscono il fondamento del progresso. L'uomo dunque nòn tende ad accostarsi ad un essere esterno, ma bensì ad esplicare il suo interno contenuto.

L'uomo mette questo suo ideale al di sopra di ogni cosa e ne fa il suo Dio: perciò vediamo che quanto più è sviluppato il suo pensiero, tanto più è eccellente il concetto che egli si forma della divinità. La storia delle religioni di tutti i popoli ce ne dà una chiarissima prova.

Ma questo ideale sarà raggiunto in questa vita, ovvero vi saranno altre vite nelle quali continuerà il razionale sviluppo dell'umanità?

Il Mamiani risponde ammettendo un progresso non

circoscritto in questa terra, ma che si estende per tutto l'universo. In questo io sono d'accordo con lui, non potendo concepire la vita dello spirito in limiti così angusti come sono quelli di questa terra. Però non credo che la vita del nostro spirito possa arrivare a quello stato di pura razionalità, e fare a meno di qualsiasi istrumento corporeo. Non potendosi dare uno spirito senza relazione colla natura e dovendo per necessità lo spirito individuale comunicarsi cogli altri spiriti, si richiede indispensabilmente un organismo che serva all'una e all'altra relazione. Nel modo in cui il Mamiani ha concepito lo spirito ed il suo progresso, egli ha potuto credere che l'organismo corporeo fosse quasi soverchio. La natura per lui è totalmente accidentale ed il vero bene si raggiunge distaccandosi ed allontanandosi da lei; secondo la mia opinione invece la natura è mezzo indispensabile per realizzare lo spirito.

All'organismo corporeo egli ha creduto sostituirne un altro più acconcio all'altra vita spirituale, ed è la cooperazione dei simili, vale a dire, come egli medesimo spiega, « quella sublime organizzazione che valgono » enti morali a comporre di se medesimi, e della quale » ogni membro è mezzo e fine indistintamente e con » perfetta reciprocazione. »[1]

Ma come è possibile questa cooperazione di spiriti, se l'uno non può penetrare nell'altro, e se si manca di quell'organismo corporeo che solo può farci venire in relazione con tutto ciò che è esterno alla nostra coscienza? L'organismo corporeo non è soltanto necessario per farci entrare in relazione colla natura, ma è ri-

[1] Pag. 743.

chiesto per entrare in comunione cogli altri spiriti, i quali in quanto sono posti fuori di noi si trovano ancora nella stessa condizione di esteriorità che ha la natura. Non si dà interno senza esterno, e se l'anima ci rappresenta l'interno, il corpo ci rappresenta l'esterno.

Quando i teologi hanno ammesso una comunicazione di uno spirito con un altro, sono ricorsi alla visione in Dio, nel quale ciascuno vede ogni cosa. Essi implicitamente hanno riconosciuto che senza un qualche mezzo è impossibile che uno abbia notizia dell'altro, ed hanno concepito Dio come mediatore del mondo degli spiriti. Ma Dio essendo anch'esso uno spirito, la difficoltà non è levata. Per ogni comunicazione con l'esterno si richiede l'organismo corporeo; questo organismo dunque si può sempre più affinare e perfezionare, ma non si potrà giammai perdere nel progresso della vita dello spirito.

Di questo medesimo tema ragionerò fra breve e più lungamente in un altro lavoro che sto apparecchiando; ora voglio conchiudere con una osservazione sulla difficoltà che il Mamiani muove alla dottrina di Hegel a proposito del progresso.

Il Mamiani non trova nessun fondamento del progressivo sviluppo dell'idea hegeliana, « atteso che (come » egli dice) non le precede un infinito di bontà e di po- » tenza, ma il nulla assoluto, che è certo assai poca cosa. »[1]

Certo è molto più facile ogni spiegazione quando si dice che Dio ha voluto così; ma per chi trova delle gravi difficoltà ad ammettere questo essere perfettissimo senza del mondo, e che nulla ostante si risolve a creare

[1] Pag. 760.

il mondo, ed a crearlo non tutto di uguale perfezione, altra ragione non rimane che di ricorrere ad uno sviluppo necessario della realtà. Questo sviluppo ci fa intendere perchè nell'universo ci sieno tanti gradi diversi: se l'avesse fatto un Dio, perchè tanta disparità?

L'idea di Hegel inoltre non è il nulla assoluto, ma è quella unità primitiva dell'essere e del pensare, la quale va manifestando le sue forme che prima erano involute nella sua potenza. La vera finalità non apparisce nel mondo che coll'apparire dello spirito consciente. Che se si dirà che la coscienza viene da ciò che non era consciente, noi replicheremo che anche la pianta viene da ciò che non era pianta e che in generale tutta la vita dell'universo consiste a produrre in atto ciò che era soltanto in potenza.

Ogni sistema ha le sue difficoltà, ed il vero originario non può essere provato; ma dovendo scegliere, bisogna preferire quel principio confermato dall'esperienza dello stato attuale delle cose e dai dettami della ragione senza ricorrere ad ipotesi che trascendono la ragione medesima e ci spingono nel buio del mistero.

Il Mamiani, che tanto ha meditato per rischiarare e sublimare la ragione umana, non vedrà per certo, in questa gran fiducia che io le ho, nulla che sia contrario alla via che egli medesimo mi ha additato, dove se ho fatto qualche passo, ne debbo a lui perenne gratitudine e riconoscenza.

Nel medesimo formato.

La Vita Nuova e il Canzoniere di Dante Allighieri; ridotti a miglior lezione e commentati da Giambattista Giuliani. — Un volume. . . . . *Lire ital.* 4.

Il serio nel faceto, Scritti vari di Niccolò Tommaséo.— Un vol. 4

Alberto, Poema contemporaneo di Francesca Lutti, con un discorso di Andrea Maffei. — Un volume. 4

Amleto principe di Danimarca, tragedia di Shakspeare, voltata in prosa italiana da Carlo Rusconi. Settima edizione col testo inglese di riscontro. — Un volume. 2. 50

Macbeth, tragedia di Shakspeare, voltata in prosa italiana da Carlo Rusconi. Quinta edizione col testo inglese di riscontro. — Un volume. 2. 50

Otello o il Moro di Venezia, tragedia di Shakspeare, voltata in prosa italiana da Carlo Rusconi. Sesta edizione col testo inglese di riscontro. — Un volume. 2. 50

La Nunziatura di Francia del cardinale Guido Bentivoglio, lettere a Scipione Borghese cardinal nipote e segretario di Stato di Paolo V, tratte dagli originali e pubblicate per cura di Luigi De Steffani. — Volumi 1°, 2° e 3°. 12

Storia della Sicilia sotto Guglielmo il Buono, scritta da Isidoro La Lumia. — Un volume. 4

Cristiani ed Ebrei nel Medio-Evo, Quadro di costumi con un'appendice di Ricordi e Leggende giudaiche della medesima epoca, del Professore Giuseppe Levi da Vercelli. — Un volume. 4

Dizionarietto morale, di Niccolò Tommaséo. — Un volume. 3

Saggio sulla Filosofia dello Spirito, per la marchesa Marianna Florenzi Waddington. — Un volume. 2

Teatro Tragico di Federigo Schiller, traduzione del Cav. Andrea Maffei. — Quattro volumi. 16

Fausto. Tragedia di Wolfango Goethe, traduzione del Cav. Andrea Maffei. — Un volume. 4

La Civiltà cristiana presso i Franchi. Ricerche intorno all'Istoria Ecclesiastica, Politica e Letteraria dei tempi Merovingi, e sul Regno di Carlomagno, di A. F. Ozanam. Prima traduzione sulla 2ª Edizione francese del 1855, di Alessandro Carraresi. — Un vol. 4

Manuale del Pittore restauratore, o, dell'Arte di restaurare e conservare le antiche e moderne pitture; per Ulisse Forni, restauratore nelle RR. Gallerie di Firenze. — Un vol. 4

La Vita di Benvenuto Cellini, scritta da lui medesimo, restituita esattamente alla lezione originale, con osservazioni filologiche e brevi note dichiarative ad uso dei non Toscani. Nuova Edizione, per cura di B. Bianchi; con vari Documenti in fine, concernenti la Vita e le Opere dell'Autore. — Un vol. 4

Memorie di Scipione de' Ricci, Vescovo di Prato e Pistoia, scritte da lui medesimo, e pubblicate con documenti da Agenore Gelli. — Due volumi. 8

Maggio 1868.